¿FILOSOFÍA A DESTIEMPO?[1]

Carla Cordua
Universidad Católica de Chile

Man darf sagen, dass noch nie eine so "unphilosophische" Zeit war wie die heutige....
Heidegger

RF Heidegger llegó a la universidad alemana en una época en que la filosofía que allí se practicaba estaba dominada por aspiraciones que impresionaron al joven filósofo como graves extravíos. El deseo de imitar a las ciencias o de hacer filosofía científica en un sentido moderno del término, por una parte, y la tendencia a considerar que la filosofía era cosa del pasado, que su enseñanza debía consistir en el aprendizaje e investigación de la historia de la disciplina, dejaban prácticamente sin tarea a las vocaciones contemporáneas más ambiciosas. Junto con desarrollar su propia posición, que entraña la idea de un nuevo comienzo del pensar filosófico, critica Heidegger tanto al cientificismo como al intento de remitir a la filosofía al pretérito. En este sentido, y a la par con Husserl, reclama que, en materias filosóficas, todo está por hacerse. Su época le parece, sin embargo, y este diagnóstico lo separa de Husserl, tan ajena a la filosofía como ninguna que haya existido antes. "Es posible decir", sostiene más de una vez, "que nunca ha habido un tiempo más afilosófico que el presente".

La relación del filósofo y de la filosofía con el pasado, el presente y el futuro de la filosofía o, mejor, la relación de la filosofía con el tiempo adecuado para hacerla, es una cuestión incitante para nosotros y esperaríamos que Heidegger, que exploró e interrogó al tiempo como nadie lo había hecho, tuviera mucho que enseñarnos al respecto. Pero, aunque el filósofo alemán habló continuamente del tiempo y la temporalidad, nunca ofrece algo que pudiera llamarse una teoría general o una doctrina del tiempo conceptualmente bien delineada. En áreas particulares, sin embargo, las de la temporalidad de la existencia individual cotidiana, la de las relaciones

---

1 Una versión preliminar, más breve, de este trabajo fue presentada en el Simposio sobre la filosofía de Heidegger auspiciado por la Universidad de Valparaíso y la Pontificia Universidad Católica de Chile en noviembre de 1996.

entre pensamiento y memoria, intencionalidad y temporalidad extático-horizontal, para no dar más que algunos ejemplos, tiene más que decir sobre el tiempo que otro cualquiera en este o en otro siglo. Heidegger se refirió sin cesar al presente y al pasado; sólo en ciertos contextos, aunque bien extrañamente a veces, al futuro (*Grundfragen*, 40-43). Casi no hay escrito suyo en el que falte la discusión del tiempo a la sazón actual y de su relación ya sea con el pretérito, ya con el origen de la filosofía o con la actividad de pensar.

Heidegger nunca estimó la actualidad como buena o favorable para pensar (*Zur Sache*, 28; *Grundfragen*, 13); sus escritos están salpicados de observaciones sobre la dificultad, la dureza de tener que hacerlo ahora, precisamente, e incluso algunas de sus doctrinas interpretan la situación entonces actual como parte de un vasto destino adverso al pensamiento. La actualidad, sostiene, es el tiempo de la desaparición de la filosofía y de la aparición de sus sustitutos (*Zur Sache*, 28). En este sentido se puede decir que Heidegger se entendió como el hijastro de su tiempo. Aunque sus posiciones acerca del tiempo de la filosofía experimentan, como otros aspectos del pensamiento de Heidegger, un señalado cambio a lo largo de la historia intelectual del filósofo, el juicio sobre la penuria del presente para la posibilidad de pensar filosóficamente se mantiene y hasta se agrava. Por diversos motivos, filosofía ahora será siempre, para Heidegger, filosofía en mala hora o a destiempo.

Otro rasgo constante de su convicción acerca del tiempo del pensar es la descalificación de la historiografía en todas sus formas[2]. El pasado, en cuanto reconstruido por el conocimiento de las cosas hechas, le parece irremisiblemente inauténtico, derivado, falsificante (*Hölderlin*, 73). La historia sabida operaría, sostiene, como una pantalla que nos sustrae el suceder pretérito original y nos roba el mundo posible de la hora actual (*SZ*, 21-22, 219, 220). Esto aplica tanto a la historiografía en general como a la historia de la filosofía (*Was heisst*, 90, 104; *Grundfragen*, 11-12). "Pues la intención decisiva de nuestras preguntas es liberarnos del pasado (*des Bisherigen*), no porque se trate del pasado, sino porque carece de base", dice en una lección dictada en el año 1937/38 (*Grundfragen*, 33). Heidegger fue un gran conoce-

2 Es probable que el verdadero propósito de la voluntad de separarse del pasado ya historiado sea el de reclamar para los tiempos presente y venidero su fecundidad, su posibilidad de ser fuente de creaciones y de grandeza. "Toda historia mira hacia atrás, aun aquella que actualiza el pasado" (*Grundfragen*, 40; cf. 1-57). Es evidente que Heidegger quiso mostrar que no todo ha pasado ya, que lo que importa está surgiendo o por surgir. Señaló insistentemente que el tiempo no sólo se lleva lo que ha llegado a ser sino también trae lo que no había hasta ahora; que no sólo quita lo que creíamos tener sino también otorga, concede, dando por igual lo esperado y lo inesperado. "La característica del traer forma parte del tiempo. También en nuestra lengua decimos: con el tiempo llegará o el tiempo lo traerá. Mientras entendamos el tiempo como mera sucesión no le podremos hacer un lugar al traer del tiempo" (*Seminare*, p. 63).

dor de la filosofía del pasado, pero su palabra descalifica tal saber, previene contra la intención de adquirirlo, y, en especial, contra el peligro de confundir a la filosofía, que es para él una tarea pendiente, con el conocimiento de su pasado.

Debido a que el alcance y los logros de la historiografía son, en nuestra época, tan grandiosos, y se hacen continuamente presentes en todos los ámbitos de la existencia, nadie que les niegue radicalmente su valor debiera contar con poder sustituirlos por sus propias investigaciones y los resultados que de ellas pudiera obtener. Un rechazo masivo del saber historiográfico en aras de una recuperación más auténtica del pasado cuesta hoy, literalmente, un ojo de la cara, y hasta puede costar los dos. Pues, por una parte, es mucho lo que se sacrifica; y, también, como se puede ver en el caso de Heidegger, es casi imposible rechazar a la sola historiografía como *manera* de ocuparse del pasado sin perder al mismo tiempo el pretérito como tal. Ocurre como con la naturaleza: un filósofo que rechazara en bloque y consecuentemente las ciencias modernas se quedaría sin mundo, o, a lo sumo, con un mundo pastoril y de bosques sagrados de que ya no van quedando sino rastros sobre el planeta. Es verdad que la omnipresencia de la historia y de lo histórico en la vida actual es ambigua, *a la vez* maravillosa y confundidora. Heidegger no apreció, me parece, sino su capacidad de confundir y de extraviar al que busca orientarse en el camino propio. Cuando el filósofo habla de la apropiación distorsionada del pasado que caracteriza al presente y de la avalancha del saber histórico en el que estamos como embalsamados, y le opone a esta situación el proyecto de un pensar que deconstruye los 25 siglos de la filosofía ya historiada para recuperar el origen, vemos, sin duda, el sentido de su empresa y admiramos, tal vez, su audacia. Pero, por otra parte, no podemos negar que la obra de Heidegger quedó marcada por el sacrificio del tiempo conocido, por la renuncia al pasado reconstruido por la comprensión y la inteligencia de los dos siglos y medio de ciencia histórica y de historia *filosófica* de la filosofía.

Si Heidegger denuncia la penuria del presente y menoscaba el interés cognoscitivo en el pasado histórico, ¿qué nos deja, qué le queda a la filosofía? Al presente le encomienda el pensar esencial como tarea. Del pasado interesa, dice, recuperar su origen y subsanar la pérdida de tal origen. Nosotros queremos saber ahora, en vista de ello, cómo concibió Heidegger al tiempo en el que estas dos encomiendas del pensar esencial y de la recuperación del origen y superación del olvido del ser se podrían llevar a cabo.

Desde muy joven piensa Heidegger sobre el tiempo, en todo caso desde varios años antes de preguntar por el sentido del ser. Cuando era todavía a medias neo-escolástico y a medias neo-kantiano ya va detrás de la cuestión del tiempo y nunca la da por agotada o resuelta mientras vive. "El tiempo, un asunto del pensar, presumiblemente *el* asunto" ("*Zeit - eine Sache, vermutlich* die *Sache des Denkens*" (*Zur Sache*, 4)). Al período que precede a *Ser y tiempo*, específicamente al año 1916, le debemos,

en efecto, un ensayo acerca del concepto de tiempo en la ciencia histórica (*FS*, 355-375). *La teoría de las categorías y del significado de Duns Scoto* (1915; in *FS*, 131-353) contiene declaraciones sobre el tiempo y la filosofía (*FS*, 136-140) que, miradas desde el conocimiento de la obra posterior de Heidegger, llaman la atención en dos sentidos diversos. Por una parte impresionan por lo desprevenidas: el joven pensador representa allí sin reservas una posición de escuela que está, sin embargo, pronto a abandonar. Pero, por otra parte, en su voluntariosa disposición para usar el nombre y el concepto de tiempo sin la menor consideración hacia sus significados habituales, ya está presente en este trabajo una de las principales características del Heidegger futuro.

En este estudio dedicado al supuesto Duns Scoto combate Heidegger los prejuicios contra la escolástica; para salir de ellos, sostiene (*FS*, 136), es bueno estudiar a la escolástica históricamente. Pero tal estudio no permitirá, en general, hacer una evaluación *filosófica* de esta parte de la filosofía medieval. Pues la historia de la filosofía es una disciplina que aborda su tema desde fuera, o fácticamente, consiguiendo desvirtuarlo hasta hacerlo irreconocible. De modo que si un asunto pertenece al campo científico de la filosofía, dice Heidegger, no pertenece al de la historia y si es parte de ésta no lo será de aquél (*FS*, 137). Además, los problemas de la filosofía se repiten debido a la constancia de la naturaleza humana. Pero lo principal es que el interés filosófico está dirigido a los problemas en sí, sostiene Heidegger; se puede, por eso, hacer abstracción del tiempo en este caso. "*El tiempo*, entendido como categoría *histórica* queda, *por decir así, suspendido*. Las varias soluciones emparentadas que reciben las cuestiones filosóficas se reúnen entre ellas, dirigidas de modo centrípeto hacia el problema en sí" (*FS*, 138).

¿Una historia sin tiempo, la de la filosofía? ¿Una variedad de problemas en sí que, propiamente, no ocurren ni se suceden? Esta es, como sabemos, la teoría neo-kantiana de la historia de la filosofía como historia de los problemas filosóficos. Heidegger no conservará esta posición, pero el haberla sustentado al iniciar su actividad filosófica es muy importante para su trayectoria intelectual, que se caracteriza, entre otras cosas, por establecer una separación insubsanable entre el presente de la filosofía y su pasado histórico conocido. En efecto, diez, doce años después de 1916, el autor de *Ser y tiempo* no encuentra todavía, entre los muchos modos de temporalidad que distingue en esta obra, una propia para la filosofía, un tiempo peculiar del pensar. En *Ser y tiempo* el tiempo resulta ser el fundamento ontológico de la existencia humana[3]. Esta

[3] "La temporalidad ...se temporaliza" ("*Die Zeitlichkeit... zeitigt sich*": *SZ*, 328). Adviértase que en este pasaje lo que temporaliza ya no es la existencia (*Dasein*), como ocurría todavía en la "Historia del concepto de tiempo", la primera versión de *SZ*, sino, más bien, lo que Heidegger llama en esta obra "la temporalidad primordial", que precede al *Dasein*.

existencia, cuyo análisis presenta el libro, le da ocasión al filósofo para establecer muchos modos diversos de temporalidad: la de la existencia auténtica en contraste con la temporalidad vulgar de la existencia caída, la temporalidad de la existencia cotidiana, el tiempo de la historiografía, el tiempo como sucesión de ahoras, el tiempo del mundo, entre otras formas. Ciertamente el libro de 1927 exhibe con éxito la temporalidad del *Verstehen*, de la comprensión, que es parte de la existencia humana en cuanto ella se proyecta hacia sus propias posibilidades de ser. Pero el pensar filosófico (*das Denken*) no es lo mismo que el comprender; la actividad del que piensa, o pregunta por el sentido del ser, no sólo no coincide con las actividades de la vida cotidiana descritas por la ontología fundamental, sino no parece ni siquiera pertenecer a este orden manipulativo de cosas, repetitivo, charlatanesco y limitado de horizontes que es la existencia cotidiana del hombre la mayor parte del tiempo la mayoría de las veces.

Sin embargo, en *Ser y tiempo* la existencia del filósofo no es analizada en su peculiaridad ni se le reconoce al tiempo de la filosofía ningún carácter original. Esta falta de atención no constituye un obstáculo, sin embargo, para que Heidegger se refiera continuamente en este libro a la historia de la filosofía, a su propia relación con ella y al futuro de la filosofía en cuanto proyecto de Martin Heidegger. Creo que se puede decir que hasta 1927 Heidegger no cuenta todavía con que hay aquí un problema inexplorado. Procede, por eso, a resolver la cuestión de la temporalidad de la filosofía pre-analíticamente, para usar su vocabulario. El planteamiento pre-analítico contenido en *Ser y tiempo* que nos interesa a propósito de nuestro tema, consta de los siguientes tres elementos.

1) El esquema de la temporalidad de la existencia *cotidiana* pasa a servir de guía inexplícito de las referencias que se hacen a las relaciones entre el pensamiento actual, el pasado y el futuro de la filosofía[4].

2) De acuerdo con aquel esquema de la temporalidad cotidiana, el filósofo existente se encuentra con un pasado de la filosofía que está disponible para que el pensador adopte libremente una de las dos siguientes decisiones frente a él. O se lo

4 Esta posición, que presenta a la filosofía como una modalidad de la existencia del filósofo, cuya comprensión inexplícita del ser de los entes, característica de la existencia como tal, se convierte, en su caso, en actividad pensante dedicada a hacer explícito el sentido del ser, ya figura en las lecciones dictadas por Heidegger en Friburgo en el semestre de invierno de 1921-22 y publicadas en 1985 en el volumen 61 de las obras completas. El tiempo de la vida fáctica, como Heidegger solía llamar en esos años a lo que sería, más tarde, *das Dasein*, ofrece la posibilidad de una recuperación auténtica del origen de la filosofía en Grecia. Esta posibilidad, cuya suerte depende de la resolución y la seguridad de la visión anticipativa del propósito de la filosofía que caracterizan al filósofo, tendría que ser la raíz de una temporalidad filosófica peculiar, en el caso de que Heidegger admitiera tal cosa. Pero no lo admite expresamente, tal vez porque la noción de que la verdad del ser pudiera ser una modalidad de la existencia del filósofo no resulta sostenible después del vuelco (*Kehre*) de su manera de pensar.

apropia (*Aneignung der Vergangenheit*, *SZ*, 20-21, 220) o lo rechaza como tradición que amenaza con privar a la existencia pensante de sus más propias posibilidades de ser (*Tradition*, *SZ*, 21-22, 219, 220).

3) *Ser y tiempo* ha abandonado ya, hasta cierto punto, el concepto neo-kantiano de los primeros escritos, según los cuales la filosofía propiamente no tiene historia, porque sus problemas son eternos. Ahora asumirá, en cambio, la interpretación de la historia de la filosofía como 'historia' de la metafísica. La nueva posición historicista, proveniente de Dilthey pero reinterpretada por Heidegger, es mucho más parecida a la idea neo-kantiana de lo que parece a primera vista, pues no tener pasado y tener un pasado globalmente extraviado e invalidado por el olvido del ser, que es lo único que de veras se trata de pensar, son dos cosas perfectamente comparables y hasta, en muchos respectos, parecidas.

Pero en la nueva posición de *Ser y tiempo* el presente del pensamiento queda privado de la consistencia y orientación que antes le proporcionaban al pensar filosófico la fijeza de la naturaleza humana y los problemas eternos de la filosofía. Heidegger arrojaría a la existencia pensante en la más cabal falta de horizontes, la condenaría al desierto, si no facultara al existente para convertir a la filosofía en algo disponible para ser tomado o dejado por la existencia que se proyecta hacia sus posibilidades de ser. "La existencia se elige su héroe", dice Heidegger a propósito de la repetición (*SZ*, 385), que cae dentro del esquema de opciones frente al pasado que mencionamos. La filosofía misma, carente de historia propia suya y de realidad independiente, queda así reducida a no ser sino una posibilidad de la existencia del pensador. El tratamiento que el tiempo de la filosofía indirectamente recibe en *Ser y tiempo* consta, entonces, en lo esencial, de los tres elementos que señalamos: la temporalidad cotidiana, la alternativa de o apropiarse o desligarse del pasado y la interpretación del pretérito de la filosofía como "ontología tradicional" o "metafísica".

Se podría pensar, tal vez, que era imposible que Heidegger se planteara el problema del tiempo de la filosofía en su primer libro. Pues, dice Heidegger allí, la actividad de pensar (en el sentido del ser) no ha comenzado todavía; aún nos falta reconquistar el entendimiento de la pregunta por el ser, que es lo único de que el pensamiento filosófico se ocupa. "Esta pregunta está olvidada hoy" (*SZ*, 2; cf. 21). "La elaboración concreta de la pregunta por el sentido de (la expresión) 'ser' es el propósito de este libro. La interpretación del *tiempo* como el horizonte posible de todo entendimiento del ser en general es su meta provisoria" (*SZ*, 1). En 1926 el pensar pertenece, pues, para Heidegger, al futuro; aunque, según el libro se explica a sí mismo, el pensamiento del ser se inicia aquí mismo, el pensar filosófico no constituye todavía algo que podamos explorar, interrogar, analizar. ¿Cómo se podría, en tales circunstancias, discutir su temporalidad? ¿Será posible que Heidegger no se refiera en *Ser y tiempo* a una temporalidad peculiar del pensar filosófico por la simple razón

de que a él le pasa lo mismo que al lector, esto es, que no sabe todavía lo que es, en el momento de emprender el camino, el pensamiento en el nuevo sentido que le atribuye su propio proyecto teórico? (Cf. *SZ*, 5, 7, 14-5, etc.)

Por varios motivos obvios esta salvedad no se puede hacer (Cf. *SZ*, 5, 7, 14-15, etc.; *Zur Sache*, 28, 32). El filósofo reclama entonces (*SZ*, 92-101; 214-219) y después (*Zur Sache*, 28), ya en escritos inmediatamente posteriores a *Ser y tiempo* (*Wahrheit*, 26-27), encontrarse pensando más allá de la manera metafísica de hacerlo. Además, asevera demasiadas cosas, a lo largo de todo este libro, acerca del pasado de la filosofía; todas ellas presuponen que el pensador ha conseguido situarse fuera de la historia de la filosofía arruinada por la pérdida de la revelación originaria que la funda. Es este pasado, precisamente, el que amenaza a la actualidad pensante con impedirle el acceso a la pregunta fundamental de la filosofía; este pasado, el tiempo del olvido del ser, que la tradición metafísica nos ha legado, etc. *Ser y tiempo* contiene, en efecto, lado a lado, una *teoría* del pretérito de la filosofía y un proyecto para su futuro. El futuro proyectado no aparece, sin embargo, como un mero y nudo plan sino más bien como uno que ya entrega un fruto suyo a la actualidad que es una primera muestra del porvenir. Tal muestra consiste, por cierto, en la ontología que interroga a la existencia humana en vista de su ser posible. El presente en el que el porvenir ya asoma, constituye, entonces, una parte suya legítima, la preparación indispensable del pensar filosófico futuro, dedicado al sentido del ser.

En suma, si buscamos al tiempo de la filosofía en *Ser y tiempo* no encontraremos nada comparable a las brillantes exposiciones dedicadas, por ejemplo, a la temporalidad del cuidado existencial (*Sorge*), a la temporalidad de la existencia resuelta (*Entschlossenheit*) o a la del temor (*Furcht*). El libro tampoco ofrece lo que pudiera ser llamado una doctrina de la historia de la filosofía. Pues, por un lado, el pasado de la filosofía carece para Heidegger de unidad y de coherencia: está, en efecto, dividido en un brevísimo origen del pensamiento (*Herkunft*) y en un olvido de la mostración original que se extiende incomprensiblemente por más de 20 siglos. Sólo mucho más tarde elaboró Heidegger la noción de una copertenencia de mostración y ocultación del ser[5], reinterpretando el olvido de *Ser y tiempo* como una "parte" de la iniciativa

---

5 La elaboración detallada de la idea de *Ereignis* como encuentro de una mostración y de su comprensión, la correlación hermenéutica en que consiste la revelación de la verdad, pertenece, en la obra de Heidegger, a la década de los años 30. Pero Heidegger sostuvo ya antes de *SZ* que había encontrado esta noción en varios pensadores griegos. En efecto, se la habrían sugerido el 'logos' y la 'physis' de Heráclito, la identidad de ser y pensamiento de Parménides y el libro VI de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles. En sus lecciones de 1924-25, dedicadas al *Sofista* y al *Filebo* de Platón (*Interpretation platonischer Dialoge*) y en una conferencia sobre Aristóteles dictada en Colonia en 1924 inicia Heidegger el desarrollo, a partir del pensamiento antiguo, de la correlación entre la comprensión hermenéutica y la verdad como acontecimiento (*Ereignis*).

de mostrarse/sustraerse del ser (*Zur Sache*, 23, 44, 56). Esta copertenencia le podría devolver la unidad a lo que comúnmente llamamos la historia de la filosofía, pero Heidegger no llega a interesarse por este asunto, como vimos. Además de la división que afecta al pasado de la filosofía en *Ser y tiempo* ni el presente ni el futuro de la filosofía son analizados por Heidegger aquí en vista de su organización en una estructura temporal que los abarque. Tal como cuando era neo-kantiano, el único lazo que Heidegger reconoce entre el origen pre-socrático de la filosofía, el presente de *Ser y tiempo* y el futuro de la filosofía, es la cuestión del ser, la pregunta permanente por su sentido. El tiempo no desempeña aquí ningún papel, sino sólo la identidad de un mismo problema, de *el* problema de la filosofía.

Ser y tiempo menciona el futuro como la tarea pendiente de preguntar por el ser y el presente como un primer producto de la actividad de la existencia pensante que se ha dado aquella tarea. En contraste con esta inserción del presente y el porvenir en la existencia del filósofo, el olvido pretérito del ser parece la determinación fáctica de una circunstancia intramundana, un rasgo de lo efectivamente pensado y dicho por otros. Las dos primeras dimensiones del tiempo, presente y futuro, son posibilidades de la existencia, mientras que el pasado de la filosofía es una realidad disponible para tomar o dejar. Finalmente, *Ser y tiempo* distingue entre la auténtica historia de las actividades humanas y la historiografía de las mismas que las trata como hechos pretéritos, o establece la separación de la historia (*Geschichte*) y la historiografía (*Historie*), que ya mencionamos. Estas tematizaciones del tiempo del pensamiento en *Ser y tiempo* son tan heterogéneas que resisten toda unificación posible. Tenemos, en efecto, un proyecto de futuro, un libro de ontología fundamental, un origen lejano de la filosofía, un pretérito extraviado, un destino auténtico y una reconstrucción científica degradante de tal destino. Estos elementos dispares no se integran en una sola historia de la filosofía que fuera capaz de organizarlos comprensiblemente. La falta de homogeneidad de los integrantes del tiempo de la filosofía depende directamente, me parece, de la falta de un análisis expreso de la temporalidad del pensar.

Podría parecer que la cuestión de la temporalidad del pensamiento tiene que resolverse después del vuelco en la manera de hacer filosofía de Heidegger, o de la *Kehre*, como él la llama. Al cambiar de perspectiva, desde la del análisis de la existencia humana a la de la interrogación del ser de los entes, queda atrás, por fin, lo provisorio, el período de las preparaciones, y la obra entra en aquello único de que el pensamiento se ocupa, el nuevo comienzo del pensar. Y, en efecto, la obra posterior de Heidegger está llena de temas relativos a la temporalidad del pensar, llena de perspectivas diversas acerca del problema del tiempo de la filosofía. Pero se trata, otra vez, de enfoques que aparentemente no se dejan coordinar en un planteamiento con un sentido unitario. Esta disgregación temática se ve agravada, me parece, por la aparición, hacia fines de los años 30, de curiosas declaraciones de Heidegger sobre la

voluntad de futuro del pensante (*Grundfragen*, 39-43; cf. 35-37, 201, 214-215) que, por decir lo menos, combinan mal no sólo con el desasimiento (*Gelassenheit*) que algo más tarde caracterizaría al filósofo post-metafísico sino también con la actitud hacia el futuro que corresponde al pensar meditativo en contraste con la del pensar calculador (*Gelassen*, 15).

De manera que nos encontramos con dos obstáculos cuando queremos establecer qué dice Heidegger sobre el tiempo del pensar. Uno proviene de la falta de una teoría general del tiempo; el otro, de la existencia de cambios de posición en la obra de Heidegger que son independientes de la *Kehre* o vuelco que supuestamente divide la historia de su pensamiento en dos épocas. Un ejemplo de tales cambios difíciles de combinar entre sí lo encontramos, como acabamos de ver, en las dispares concepciones de la actividad pensante del filósofo en relación con el tiempo que Heidegger va ofreciendo, parece que en parte al azar, en distintas obras del período maduro. Como mencionamos arriba, Heidegger le atribuye al filósofo en 1937 un pensamiento motivado por la voluntad de actuar para configurar el futuro, mientras que su filósofo de 1959 se caracteriza porque su única voluntad es deponer toda voluntad (*Gelassen*, 32, 52, 59, 66).

El pensamiento heideggeriano posterior a *Ser y tiempo* quedará marcado por ciertos cambios en el vocabulario que el filósofo alemán usa para referirse al tiempo. En efecto, a la luz de la diferencia ontológica, la temporalidad se escinde primero en dos; luego una de estas temporalidades, en diversas variantes o modos regionales de la temporalidad, sin que lo que se dijo previamente acerca del tiempo y de la temporalidad de la existencia en *Ser y tiempo* sea sometido a una revisión crítica o conjugado con los conceptos de aparición más tardía. Heidegger introduce el distingo entre la temporalidad de la existencia (*Dasein*), para nombrar la cual se vale de la palabra alemana *Zeitlichkeit*, derivada de *Zeit* (tiempo), y la temporalidad del ser, que llama *Temporalität*, del latín *tempus* (tiempo). Este distingo es elaborado en el texto de unas lecciones dictadas alrededor de un año después de haber terminado Heidegger la redacción de *Ser y tiempo*; ellas han sido publicadas recientemente con el título de *Problemas fundamentales de la fenomenología*. En estas lecciones el filósofo se entrega a la tarea de completar la primera parte de *Ser y tiempo* mediante la formulación de una ontología fundamental completa que incluya la discusión de la diferencia entre el ser y los entes. Forma parte de este proyecto la determinación de abordar la cuestión del sentido del ser mediante el concepto de tiempo.

Para los efectos de esta tarea filosófica más amplia y radical es que Heidegger necesita establecer y desarrollar el distingo entre la *Zeitlichkeit* de la existencia y la *Temporalität* del ser de los entes. Pero las lecciones de 1927 no llevan a término el plan entero de su planteamiento introductorio. Entre otras cosas, tampoco se detienen a aclarar qué modificaciones sufre la concepción de la temporalidad de la existencia

como consecuencia de la conceptualización de la temporalidad del ser, que sólo surge como parte del proyecto de una ontología fundamental que busca completar la del libro anterior. Tampoco más tarde, después que Heidegger renuncia a formular una ontología de este tipo, se ocupa de explicar cómo se relacionan entre sí las dos temporalidades ligadas a la diferencia ontológica. El nexo que une a *Ser y tiempo* con los planteamientos inmediatamente posteriores que encontramos en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* es, sin duda, el tema del tiempo, pues la comprensión del ser, sostiene Heidegger, no puede sino ser temporal. Además, las regiones del ser, que dan lugar al desarrollo de las ontologías regionales en el marco de la ontología fundamental, serán caracterizadas también por el tipo de temporalidad propio de cada una de ellas.

Lo que *Los problemas fundamentales de la fenomenología* agregan a la concepción del tiempo y la temporalidad de *Ser y tiempo* es un incremento neto de las modalidades del tiempo. Pero no cumplen con su promesa implícita de organizar esta multiplicidad en una teoría que asigne a cada concepto distinto su lugar y función propios. Las lecciones de 1927 quedan incompletas: Heidegger no llega ni a dictar ni a redactar las tres partes que anuncia la Introducción de las lecciones.

Creo, en suma, que nada en el período posterior al vuelco en la manera de pensar de Heidegger merece valer como respuesta a la pregunta por el tiempo de la filosofía o ser llamado un tratamiento suficiente del referido problema. De modo que la *Kehre* no trae, en este punto, las novedades que cabría esperar de ella. El descubrimiento de este problema subdesarrollado en el conjunto de la obra de Heidegger se suma a otras razones que ponen en cuestión la práctica de dividir la historia intelectual del filósofo en dos períodos, antes y después del vuelco. Otto Pöggeler propone hacer una tripartición del desarrollo de la obra, que fue adelantada por el mismo Heidegger (cf. Pöggeler, 15). Aunque está concebida para hacerle justicia a la noción del pensar poético que Heidegger explica bajo la influencia de Hölderlin, ofrece un esquema más favorable para el estudio del tema del tiempo que la bipartición de la obra, pues acomoda más cambios que ésta. La división de la historia intelectual de Heidegger en tres etapas resulta, pues, preferible a la anterior que, tal vez por ser más dramática, ha alcanzado mayor popularidad. En lo que sigue revisaré sucintamente la suerte que corre la temática del tiempo del pensar después del período relativamente temprano al que me he estado refiriendo. Destacaré las dificultades con que tropieza cualquier pregunta por el tratamiento que Heidegger debió darle a la cuestión del tiempo de la filosofía para justificar la tesis que he propuesto: lo que Heidegger nos ofrece no alcanza a ser una respuesta a una pregunta expresa por la temporalidad del pensamiento filosófico.

Después de *Ser y tiempo* una de las maneras como Heidegger se refiere al tiempo de la filosofía es entendiéndolo como iniciándose en el 'acontecimiento' del ser

(*Ereignis*), originado por la revelación o mostración del ser de los entes. La temporalidad del pensamiento que correspondería al acontecimiento del ser sería la de la recepción de lo que se muestra por parte de la existencia dispuesta a abrirse acogedoramente, a comprender, a escuchar y a corresponder pensando al llamado que la envía a su posibilidad más propia, la de ser el lugar de la verdad del ser.

Junto con este tema del acontecimiento de la verdad del ser trata Heidegger a menudo también la cuestión del origen de la filosofía, primero en los más antiguos pensadores griegos, después, programáticamente, en la obra de Heidegger, entendida como nuevo comienzo. En escritos sobre Anaximandro (*Grundbegriffe*, 94-123), por ejemplo, la mostración originaria del ser es ubicada por Heidegger en ciertas palabras específicas del griego. Ese acontecimiento abre la "historia" posterior, tanto la de la verdad enviada y recibida como la del extravío correspondiente. Es el destino de la filosofía ser la historia que liga al origen con el olvido de lo originalmente encomendado al hombre; esta historia se caracteriza porque el tiempo comienza con lo primero, con la manifestación del ser. Es precisamente esta manifestación la que concede el tiempo del pensar, del escuchar y corresponder a lo que se muestra, ya que pensar, en un sentido propio, presupone que haya un desvelamiento de lo que se piensa. El tiempo viene de allá, entonces, de la mostración original o del origen.

Sobre esta temporalidad en la que acontecen las revelaciones del ser se funda la posibilidad de una exigencia dirigida a los entes capaces de pensar, esto es, de acoger lo que se revela y de comprenderlo. Junto con tomar la iniciativa de mostrarse el ser da que pensar, se da al pensamiento, le regala lo que éste necesita, dice Heidegger. De manera que hay una correspondencia bien avenida entre la dádiva y la recepción pensante de la misma. Pero esta descripción del posible encuentro de estas dos temporalidades diversas, de la *Zeitlichkeit* y la *Temporalität*, engendra, para otra perspectiva del mismo asunto, un problema aparentemente insoluble. ¿Cómo puede haber, en estas condiciones, algo así como *un tiempo, una historia* del olvido del ser? El olvido de lo que se revela en el origen debiera equivaler, literalmente, a una caída fuera del tiempo de la auténtica historia. Pues también el tiempo del pensar surge o proviene de lo que se revela en la mostración. Por eso, olvidar la revelación original significa no sólo quedar el pensamiento sin lo que le da sentido y ocupación, verdad y justificación, sino asimismo, sin la temporalidad en la que el pensamiento encontrará sus propias posibilidades de ser. Sin embargo, Heidegger acuña y usa la expresión 'olvido del ser' para referirse, precisamente, a la historia de la filosofía, esto es, a la historia del pensamiento. Si fuese acertado decir que la revelación del ser funda la posibilidad de una historia del pensar, el olvido del ser no puede ni sostener ni alimentar clase alguna de pensamiento, de suceso o de historia.

Heidegger explica primero a la "filosofía" del olvido como producto de una de esas formas de temporalidad caída o degradada que pone en evidencia el análisis de

la existencia cotidiana en *Ser y tiempo*. En efecto, allí encontramos formas de existencia cuyo tiempo está enteramente ocupado por el trato con entes. Son existencias incapaces, en su atiborramiento, de abrirse a lo único que de veras les daría qué pensar (SZ, §§ 25, 27, 38). Pero Heidegger sostiene expresamente, más tarde, que la temporalidad de la existencia está inadecuadamente concebida para explicar el acceso que los hombres tenemos al sentido del ser (*Zur Sache*, 34), el cual no deriva, como todavía sostiene en *Ser y tiempo*, del proyecto existencial. Por eso, cuando la 'historia' del olvido de la mostración fundante llega a formar parte del acontecimiento del ser, esto es, de su revelación (*Zur Sache*, 23, 31-32, 44, 56, 78-79), no tenemos otro tiempo que el que procede del origen. Como el olvido ya no es un mero vacío o una cabal ausencia, sino una sustracción de presencia que no depende, en nada, del hombre, cabe preguntar ¿cuando el ser se sustrae, qué pasa con el pensamiento humano, con la filosofía? El recurso a las formas de la temporalidad cotidiana, ahora que se trata de entender la "historia" del acontecimiento de la verdad y de la ocultación del ser, es del todo ilegítimo, por cuanto el pensar carece, en este nuevo esquema en el que el tiempo viene del origen y no del futuro posible o del existente, de la iniciativa que *Ser y tiempo* le atribuye sin vacilar a la existencia cuando ésta se proyecta hacia sus posibilidades de ser. Al acontecimiento de la verdad debiera corresponderle el tiempo de la recepción, de la apertura, que Heidegger no desarrolla. Se limita, más bien a reconocer en *Tiempo y ser* de 1962 que la analítica de la existencia propuesta más de 35 años antes era insuficientemente originaria. Su insuficiencia, declara en este ensayo tardío (*Zur Sache*, 34), es haber querido convertir al fundamento de la existencia, al tiempo de la existencia, en el fundamento del sentido del ser.

Estas dos perspectivas, la de 1927 y la posterior al vuelco, acerca de la temporalización del tiempo son incompatibles. Tal incompatibilidad entre el libro de 1927 y el concepto sustentado después de la *Kehre* se hace evidente, advirtiendo que el tiempo de la existencia viene, como dice Heidegger, del futuro o del proyecto de ser del existente, mientras que el tiempo de la recepción de la verdad del ser viene del origen o de aquella revelación pretérita que, dando algo que pensar, fundó hace mucho tiempo la filosofía entre los griegos[6].

La obra de Heidegger carece de un concepto universal[7] de historia de la filosofía

6 Otro sector de la obra de Heidegger en el que las oscilaciones del concepto de tiempo generan problemas aparentemente insolubles es el relacionado con el distingo entre historia y naturaleza tal como aparece tratado en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927. Se puede encontrar una discusión instructiva de este tema en el artículo de Robert J. Dostal, "Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger".

7 Heidegger, como Wittgenstein, promueve la práctica de prestar atención a los rasgos singulares de las cosas antes de pasar a considerarlas conceptualmente. Así lo declara expresamente; cuenta más lo verdadero que la verdad. "Queremos lo verdadero, qué nos importa la verdad" (*Grundfragen*, 29). Es

que pudiera coordinar los dos órdenes temporales a que sus escritos se refieren continuamente cuando tratan del tiempo del pensar. En efecto, el filósofo explora, por una parte, al pensamiento como actividad humana, como oficio (*Kunstwerk*, 9): preguntar por el ser, buscar el sentido del ser, pensar la verdad como adecuación correcta o como mostración, mantenerse en camino hacia el ser del lenguaje, etc. Pensar sólo pueden los hombres; el pensar está íntimamente ligado al preguntar, al agradecer, a la capacidad de acoger y dar lugar a que las cosas se muestren como son. "Por el mero hecho de existir el hombre acontece el filosofar" (*Meta*, 58). El pensamiento es la verdadera vocación del hombre, sostiene Heidegger, asumiendo de pronto una de las más inveteradas convicciones filosóficas tradicionales. Este tiempo del pensar como actividad humana es el tiempo que viene hacia nosotros, que nos llega desde el futuro. "El *futuro* es el *comienzo de todo acontecer*" (*Grundfragen*, 36; cf. 40). Pero la filosofía es, en el otro enfoque que se repite en la obra, un don que se recibe de aquello que se da para ser pensado, la filosofía es recepción auditiva de lo que nos interpela, supone un acatamiento, una aceptación, una sumisión (*Feldweg*, 4: los hombres son "*Hörige ihrer Herkunft*"), una renuncia (*Feldweg*, 7). Pensar, en este enfoque, es estar embargado por el ser que ya se ha revelado. "El pensar está, como pensar, ligado a la llegada del ser, al ser como llegada. El ser se ha destinado ya al pensar. El ser *es* como destino del pensar. El destino es, empero, histórico en sí. Su historia se ha expresado en la palabra de los pensadores" (*Humanismo*, 117). El tiempo del pensar tomado para sí por el ser viene, en contraste con el otro, del origen remoto o cercano, del pasado o de lo ya acontecido pero no del futuro.

El tiempo de la actividad humana no es el mismo que el de la mostración, dádiva o solicitación del ser. Si lo fuera para Heidegger en algún sentido claro, el filósofo no habría tenido que hacer sus muy dramáticos llamados a corresponder adecuadamente a la voz que nos invoca, a preparar la casa del lenguaje para que albergue la revelación de la verdad, a acoger pensando el sentido del ser (*SZ*, §§ 32, 65). En un orden temporal abarcante una correspondencia entre el pensar como iniciativa del hombre y la revelación del ser y su sustracción de la verdad sería una posibilidad de encuentro de dos procesos que se originan independientemente. Aunque tal coincidencia no estuviera preordenada tendría, al menos, en un tiempo del mundo, el ámbito donde ocurrir. Pero Heidegger mantiene estos dos procesos separados. La misma falta de un tiempo

posible que esta supremacía de las cosas singulares para la filosofía sea parte de la herencia fenomenológica y su método descriptivo. Pero, a diferencia de los fenomenólogos, Heidegger asocia aquella recomendación metódica con una condena del concepto. Los conceptos entran en la filosofía con Platón y Aristóteles, sostiene, y no forman parte del pensamiento originario. Son, pues, un aspecto de la metafísica y, como tales, no sólo prescindibles sino solapados obstáculos del verdadero pensamiento. "El que piensa el mero concepto de algo desvía la mirada del individuo real" (*ibid.*).

universal se percibe cuando Heidegger se refiere a los varios comienzos de la filosofía y a los diversos acontecimientos del ser, que llama también sus épocas (*Zur Sache*, 9, 10). Si el origen es, cada vez, la fuente del tiempo no puede haber más que un comienzo pensable para cada historia, una sola mostración, una única época. Varios comienzos o épocas, como los propone Heidegger, presuponen un tiempo universal que los comprende y relaciona.

BIBLIOGRAFÍA Y ABREVIATURAS

Dostal, Robert J., "Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger", en Charles Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 141-169.

Feick, Hildegard, *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"*, Tübingen, Max Niemeyer, 1961.

Gadamer, Hans-Georg, (Gadamer) "Heidegger und die Geschichte der Philosophie", en *The Monist* **64** (1981), pp. 423-433.

Heidegger, Martin, (E des D) *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, Neske,1954.

——————, (*Feldweg*) *Der Feldweg*, Frankfurt a/M, Klostermann, 1956.

——————, (*FS*) *Frühe Schriften*, Frankfurt a/M, Klostermann, 1972.

——————, (*Gelassen*) *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959.

——————, (*Grundbegriffe*) *Grundbegriffe*, en Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 51, Frankfurt a/M., Klostermann,1981.

——————, (*Grundfragen*) *Grundfragen der Philosophie*, en Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Band 45, Frankfurt a/M, Klostermann, 1984.

——————, (*Grundprobleme*) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Band 24, Frankfurt a/M, Klostermann, 1975.

——————, (*Hölderlin*) *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a/M, Klostermann, 1951.

——————, (*Humanismo*) *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"*. Bern, A. Francke,1947.

——————, (*Kunstwerk*) *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart, Reclam, 1962.

——————, (*Meta*) *¿Qué es Metafísica?*, Versión de X. Zubiri, México, Ed. Séneca, 1948.

——————, (*Phänomen*) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, en Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Frankfurt a/M, Klostermann, 1985.

——————, (*Seminare*), *Seminare*, en Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 15, Frankfurt a/M, Klostermann, 1986.

——————, (*Wahrheit*) *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a/M, Klostermann, 2 Aufl.,1949.

——————, (*Was heisst*) *Was heisst Denken?*, Tübingen, Max Niemeyer, 1954

——————, (*Zur Sache*) *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969.

Heidegger, Martin, (*SZ*) *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1953.
Kisiel, Theodore (Kisiel), *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, Berkeley, University of California Press, 1993.
Krell, David Farrell, (Krell) "Results", en *The Monist* **64** (1981) pp. 467-480.
Magnus, Bernd, (Magnus) "Heidegger's Metahistory of Philosophy Revisited", en *The Monist* **64** (1981), pp.445-466.
Pöggeler, Otto, (Pöggeler) "Heideggers Begegnung mit Hölderlin", *Man and World* **10** (1977), pp. 13-61.
Varios, *Heidegger and the History of Philosophy*, en *The Monist* **64**, N° 4 (1981).